

# VU Research Portal

## Antropologische dilemma's en onderzoek naar islam

Bartels, E.A.C.

2008

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Bartels, E. A. C. (2008). *Antropologische dilemma's en onderzoek naar islam*. Vrije Universiteit, FSW.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

---

Edien A.C. Bartels (2008), *Antropologische dilemma's en onderzoek naar islam*.  
Amsterdam: Vrije Universiteit, Faculteit der Sociale Wetenschappen, in verkorte vorm  
uitgesproken op 10 januari., 6<sup>e</sup> Talmalezing. ISBN 978-90-77472-16-3.

Faculteit Sociale Wetenschappen (FSW) Voorlichting,  
De Boelelaan 1081, 1081 HV Amsterdam,  
[voorlichting@fsw.vu.nl](mailto:voorlichting@fsw.vu.nl) (tel.: 020-598.6794).

---

Faculteit der Sociale Wetenschappen

Talmalezing

# Antropologische dilemma's en onderzoek naar islam

Dr. Edien Bartels





**6<sup>e</sup> Talmalezing**

Faculteit der Sociale Wetenschappen

Vrije Universiteit Amsterdam

In verkorte vorm uitgesproken op 10 januari 2008

**Antropologische dilemma's en onderzoek naar islam**

Dr. Edien Bartels

ISBN 978-90-77472-16-3

Uitgave: Edien Bartels / Faculteit der Sociale Wetenschappen, Vrije Universiteit  
Amsterdam

Omslagontwerp: Severine van der Ploeg, Room for ID's, Nieuwegein

Drukwerkbegeleiding: Liesbeth Westerlaken

Druk: reprografie VU, Amsterdam

© 2008 Edien Bartels / Faculteit der Sociale Wetenschappen, Vrije Universiteit Amsterdam.

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd,  
opgeslagen en in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm  
of op enige wijze, zonder voorafgaande toestemming van de rechthebbende(n):

FSW Voorlichting, De Boelelaan 1081, 1081 HV AMSTERDAM.

Tel.: +31 (0)20 598 6794, e-mail: voorlichting@fsw.vu.nl

**Antropologische dilemma's en onderzoek naar islam**  
Dr. Edien Bartels





## Inleiding

Islam en moslims zijn onderwerp geworden van steeds voortgaand politiek debat en politieke strijd. Er gaat geen week voorbij zonder dat de islam in het nieuws komt. Van de motie tot verbod voor moslimmigranten, naar de Koran als fascistisch boek, de film van Wilders, de beweging tegen de verwildering, de beer Mohammed tot de foto's van homo's met het masker van de profeet en diens schoonzoon Ali. Islam en vooral Marokkaanse moslims staan in het centrum van de belangstelling. Als antropologisch onderzoeker kan je je hier niet aan onttrekken. Welke dilemma's dit oproept is het onderwerp van deze Talmalezing 2008<sup>1</sup>. Ik kijk daarnaar aan de hand van onderzoek dat ik vanaf 1995 samen met studenten deed, in Marokko, in Amsterdam Slotervaart en in Gouda, naar Marokkanen en islam. Allereerst geef ik een korte analyse van de discussies over islam in Europa en Nederland. Daarna ga ik in op de dilemma's die antropologen ervaren. Ik kijk naar die dilemma's aan de hand van drie invalshoeken, de maatschappelijke inbedding, de theoretische ontwikkeling en de specifieke onderzoeksrelatie die antropologen onderhouden met hun onderzoeksgroep.<sup>2</sup>

## Lijn 17

In lijn 17 in Amsterdam west ontstond op maandag 17 december bij het instappen van een kleine zwarte vrouw, de volgende discussie tussen twee oudere mannen, een Nederlandse man en een Marokkaans Nederlandse man, beiden rond de 70, 80 jaar.

Marokkaanse man tegen de vrouw: "Ben jij uit Somalië en moslim?"

"Nee ik kom uit Eritrea en ben christen", is het antwoord van de vrouw.

De Marokkaans Nederlandse man vraagt aan de Nederlander: "Ben jij gelovig, christen of moslim?"

De Nederlander antwoordt daarop: "Nee ik geloof niet."

"Waarom niet", vraagt de Marokkaans Nederlandse man. "Ben jij Joods, Allah, Allah, vader en moeder geloven, nu Nederlanders geloven niet. Waarom geloven jullie niet? In Osdorp is een grote kerk. Die is nu dicht, alles klaar. Dat is een nieuw gebouw, misschien 20, 30 mensen komen daar. Waarom komen Nederlanders niet, Allah, Allah."

De Nederlandse man geeft dan als antwoord: "Heb jij twee of drie vrouwen?"

Waarop de Marokkaans Nederlandse man zegt: "Nee, één is genoeg. Maar Allah, ik ga weg naar de moskee. Kijk Somalische vrouw, daar is oorlog.

---

<sup>1</sup> Artitius Sybrandus Talma (1864-1916) kwam uit dezelfde brede protestants-christelijke, religieuze politieke en sociale beweging als de oprichters van de Vrije Universiteit. Hij was hervormd predikant, antirevolutionair staatsman en voortrekker van de christelijk-sociale beweging. Als minister van Landbouw, Handel en Nijverheid ontwierp hij een indrukwekkend wetgevingsprogramma. Talma legde tevens de grondslag voor het Nederlands stelsel van sociale zekerheid.

<sup>2</sup> Dank aan Lenie Brouwer, Anton van Harskamp, Martijn de Koning en Birgit Meyer voor commentaar op een eerdere versie van deze lezing.

Nederland: Allah dood of niet dood?” Dan stapt de Marokkaans Nederlandse man uit. “Dag meneer, dag, geen geloof, Allah, Allah. De Nederlandse man schikt zich op de trambank en zegt dan: “Al die moslims, met Allah en veel vrouwen.”

Als we naar dit gesprek luisteren, horen we op de achtergrond Edward Saïd en zijn studie *Orientalism* uit 1978 doorklinken. Centraal in die studie staat het verschil zoals dat in de literatuur terugkomt over het westen en de Oriënt. Het westen wordt gezien als rationeel, menselijk, modern, terwijl de Oriënt als irrationeel, onmenselijk en traditioneel wordt voorgesteld. Dit verschil zou samenhangen met de centrale plaats die in de Oriënt aan de islam wordt toebedacht als allesordenend en bepalend principe dat het hele leven beheerst. De islam is statisch, onveranderlijk en onderdrukkend voor vrouwen. Het beeld wordt opgeroepen dat de positie van vrouwen geheel bepaald wordt door een onderdrukkende religie en van die religie profiterende mannen. In het verleden is deze voorstelling gebruikt als rechtvaardiging voor de westerse kolonisatie. Thans geeft deze voorstelling niet alleen een basis voor culturele superioriteit gevoelens, een basis voor de ontkenning van vergelijkbare problemen met betrekking tot de positie van vrouwen in westerse samenlevingen, maar ook een culturele grens die dwars door de Nederlandse en Europese samenleving heenloopt. De Nederlandse man in de tram roept in essentie ook dezelfde elementen op die Saïd blootlegde. In het werk van Saïd ging het om een koloniaal en wetenschappelijk discours over cultuurverschillen en culturele grenzen die ver weg lagen. Nu gaat het om dagelijkse gesprekken tussen mensen in de tram, bewoners in dezelfde stad, op de werkvloer of op scholen, soms zelfs burens. De culturele Ander is verhuisd naar ons midden.

De Marokkaans Nederlandse man heeft een ander, ook bekend discours te pakken: de ‘God is dood’ uitspraken die onder andere terug te voeren zijn op Friedrich Nietzsche en zijn *Fröhliche Wissenschaft*. Deze uitspraken zijn hevig in discussie geweest onder gelovigen en niet-gelovigen in de westerse wereld. De culturele grens die ‘God is dood’ markeert, loopt dwars door de Europese bevolking, door gelovigen, moslims en christenen aan de ene kant, en niet-gelovigen aan de andere kant. Dit discours is op dit moment minder sterk dan het oriëntalistisch discours. Toch is het van belang omdat deze voorstelling een basis geeft voor samenwerking tussen christenen en moslims die leidt tot mogelijkheden voor verkenning en insluiting van de culturele Ander. Zo zijn er initiatieven in grote steden om te komen tot een interreligieuze dialoog. Het zijn daar meestal de christelijke kerken die het voortouw nemen om gezamenlijke activiteiten met moslims op te zetten. De Dominicus kerk in Amsterdam voerde een serie interreligieuze dialogen met de El Umma moskee van het August Allebéplein in Slotervaart. Deze dialoogavonden waren zo’n succes dat er een volgende serie van start gaat. En de voorzitter van het interreligieus beraad van

Slotervaart opende bijvoorbeeld op 15 december 2007 een kerstdiner met Marokkaanse ouderen en christenen met de zin: "Wij zijn niet bang voor de islam. Wij vieren samen met moslims de *iftar* in de ramadan en kerst in december". Als ik in het volgende spreek over de culturele Ander dan moeten we er dus op bedacht zijn dat het gaat om een dominant discours maar niet om het enige.

### **Islam, islamofobie en *the ultimate other*.**

Wat betekent dat, de culturele Ander in ons midden. Niet zo maar een culturele Ander, maar een Ander die wordt geassocieerd met onverdraagzaamheid, terreur en aanslagen, met radicalisering en geweld, met migranten en criminaliteit, met onderdrukking van vrouwen, met meisjesbesnijdenis, eergelateerd en huiselijk geweld, met achterlatingen van vrouwen en kinderen in het land van herkomst zonder paspoort zodat ze niet terug kunnen, met gedwongen huwelijken, en de *sharia*, kortom, met alles wat 'we' niet willen zijn.

Anders dan de eerder genoemde voorzitter van het Interreligieus Beraad in Slotervaart, zijn veel niet-moslims bang voor de islam. Dat heeft geleid tot een nieuw concept: islamofobie, voor het eerst in Engeland gebruikt in 1991. Bovenkerk (2006:87) typeert islamofobie in navolging van de Raad van Europa als: de vrees voor of het vooroordeel tegen de islam, moslims en alle zaken die daarop betrekking hebben. De antropologe Werbner (2005) geeft aan dat islamofobie misschien gebaseerd is op vooroordeel maar wel een reële angst betekent<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Zoals Werbner (2005: 7-8) duidelijk maakt, gaat het hierbij om angst, een echte angst en geen illusies of fantasie. Werbner verwijst naar een reflexieve vorm van racisme. Daarbij gaat het niet alleen om het idee van cultureel verschil, maar ook van overeenkomst. Waar sommige moslims de neiging hebben om lokale problemen te plaatsen op een wereldwijd niveau (de strijd tegen de islam wordt in Nederland gevoerd, maar ook in Irak), en daarmee een tegenstelling creëren tussen de Islamitische *ummah* en het Westen, worden wereldwijde beelden van terreur door moslims geprojecteerd op lokale moslims in Nederland. De haat en de angst van de één wordt gespiegeld door de haat en de angst van de ander. Moslims die het beeld van de ultieme 'ander' opgelegd krijgen door autochtone niet-moslims, internaliseren dat beeld en raken ontworteld en ontwikkelen soms een haat voor hun eigen groep. De autochtone niet-moslim die zich geconfronteerd ziet met de Mohammed B's grijpt naar methoden die intolerant zijn, een eigenschap die hij of zij toch vooral bij de moslims had gezien en niet bij zichzelf. Een dergelijke analyse is wellicht wat Freudiaans, maar beschrijft wel goed wat er aan de hand is. De moslim is daarmee de ultieme bedreiging voor de status quo geworden, een onzekerheid die we niet goed kunnen managen en één die gevoelens oproept die we liever niet willen. Wat daarbij ook nog eens beangstigend is voor velen is dat de islam alle vrijheden teniet lijkt te doen waar 'we' zo hard voor gevochten hebben, dat de islam alle sektarische oorlogen die 'we' al lang gehad hebben, weer terug laat komen en dus in feite het 'Moderne Westen' bedreigt, dat 'de' moslim zich superieur waant en 'ons' ten diepste veracht en het liefste de *shari'a* zou willen invoeren. Het overgrote deel van de moslims is niet zo en het overgrote deel van de niet-moslims die er dergelijke ideeën op nahouden, weet dat het vooroordelen, stereotyperingen en racistische ideeën zijn en weet ook dat het daarmee een gevecht met zichzelf is. Maar met die laatste kennis verdwijnt die angst niet. (<http://martijnreligionresearch.org/?p=1402>)

In veel literatuur en in de debatten wordt een relatie gelegd met de aanslagen van 11 september. Sindsdien zou de angst voor islam zijn ontstaan. Deze aanslagen zijn natuurlijk belangrijk geweest voor het proces van politisering van de islam en een keerpunt in de houding ten aanzien van en discussies over de islam, maar zoals Sniderman en Hagendoorn (2007) laten zien in hun boek *When Ways of Life Collide: Multiculturalism and Its Discontents in the Netherlands* (vergelijk De Koning 2008a) en in hun artikelen uit 2003 en 2004 in Mens en Maatschappij, dateert de angst voor islam, in ieder geval in Nederland al van voor de aanslagen. Deze auteurs laten aan de hand van een enquête onder Nederlanders en moslims zien, dat er geen sprake is van vooroordeel ten aanzien van moslims in Nederland maar van een waardeconflict.

De vraag is evenwel of een ervaren waardeconflict een voldoende verklaring is voor de angst voor de islam. Bestaat er niet ook een waardeconflict met Hindoes? Het kastenstelsel van het Hindoeïsme is ook in strijd met de gangbare waarden van het christendom en van de gemiddelde Nederlander maar er leeft in Nederland en in de rest van West Europa geen angst voor het hindoeïsme, noch voor Hindoes. Nederland is wel gewend om met waardeconflicten om te gaan. De hele samenleving in de twintigste eeuw was er van doordrongen, verschillen tussen protestanten en katholieken bijvoorbeeld, en zelfs de inrichting van het land, het verzuiingsstelsel, was er op gebaseerd. Verzuiling was er ook in andere landen van Europa (Hellemans 2006) maar in Nederland het meest uitgewerkt (De Rooy 2006). Angst voor de islam lijkt eerder samen te hangen met de context waarbinnen islam in de Nederlandse samenleving en in de westerse wereld zich manifesteert. Uit het ethno-barometer onderzoek,<sup>4</sup> dat onder andere in Gouda door Martijn de Koning is verricht, blijkt dat Nederlanders niet zozeer bang zijn voor de verschillen tussen moslims en Nederlanders, maar voor bedreigingen van hun eigen identiteit en wijze van samenleven. Nederlanders zijn bang dat de Nederlandse 'cultuur' wordt overgenomen door moslims. Centraal voor de Nederlandse cultuur staat volgens

---

<sup>4</sup> In 2005 and 2006 a research team of the International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) in Leiden, the Netherlands, conducted a research in order to assess the relationship between Muslims and non-Muslims in the Netherlands. This research was part of the Ethno-barometer programme. The Ethno-barometer Programme is a programme of social scientists providing independent and research-based reports on levels of racism, xenophobia and ethnic conflict in selected countries of Europe. It aims to monitor events, highlight areas of tension and identify relevant topics for further research and inquiry. The Programme serves as a tool for generating scientific information on inter-ethnic relations where these are taken to encompass both territorial minorities and communities of recent migrant origin and is coordinated by the director of Ethno-barometer, Alessandro Sij. The latest Ethno-barometer project is called Europe's Muslim Communities – Security and Integration post-11 September. The project is operational in six countries: Italy, France, Belgium, Germany, the UK, and the Netherlands. ISIM is the Dutch partner for this project. The objective was to assess the consequences of the various responses to 11 September and the murder of Van Gogh in November 2004 for both the Muslim communities and European societies at large and, in particular, the relations between Muslim communities and the rest of the population. The research material in this article is also based on the results of a small number of focus groups in Gouda, conducted in the cadre of this research project by Martijn de Koning. The overall report of the Ethno-barometer project will appear by the end of 2008.

Nederlandse Gouwenaren tolerantie. Tegelijk ervaren zij tolerantie als de culturele grens tussen autochtone Nederlanders en Marokkaanse Nederlanders. Met de toename van de aantallen moslims en de grotere zichtbaarheid van de islam in het publieke leven, ervaren zij een existentiële bedreiging van de Nederlandse cultuur. Als we spreken over islamofobie dan hebben we het dus over de dreiging die mensen denken te zien in de islam, de bedreiging van hun identiteit als Nederlander (Bartels e.a. 2006)<sup>5</sup>.

Maar wat is de Nederlandse identiteit? Volgens de politicus Wilders is de Nederlandse cultuur gebaseerd op de Joods Christelijke traditie. Ik ben na de oorlog geboren maar in die tijd hoorden Joden er niet bij. Dat hoefde ook niet want er waren er niet meer zoveel. Minister Vogelaar probeert een bredere Nederlandse cultuur op de kaart te zetten en ziet een Joods Christelijke Islamitische traditie in het verschiets. Dat is haar niet makkelijk gemaakt. Maar sinds wanneer heeft Nederland een traditie gebaseerd op religieus erfgoed? Waarom wordt de Nederlandse cultuur nu opeens in termen van religies benoemd terwijl dit land een seculiere samenleving is?

Na de publicatie van het rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid over de Nederlandse identiteit (2007) en de toespraak van prinses Maxima op woensdag 19 september 2007, waarin zij stelde dat Dé Nederlandse identiteit niet bestaat, is er een volgende discussie op gang gekomen. Sindsdien is ook het begrip identiteit en Nederlandse identiteit onderwerp van politiek debat. Dick Pels pleit in eerdere publicaties (2005) als *Een zwak voor Nederland* en recent weer naar aanleiding van het werk van Paul Scheffer, *Het Land van Aankomst*, in de NRC (2007) en in het Jaarboek Parlementaire Geschiedenis 2007, voor een 'dunne' invulling van de Nederlandse identiteit, met zelfrelativering en twijfel, een zwakke zelfkritische identiteit die een fundering kan geven voor een sterke burgerschapscultuur. De kern van de Nederlandse identiteit veronderstelt dan openheid voor het debat en het vermogen de eigen tradities kritisch te herzien, in tegenstelling tot de meer verplichtende notie van identiteit die Scheffer voorstaat, als voorwaarde om migranten te laten integreren en deel te laten uitmaken van de Nederlandse nationale identiteit. Volgens Scheffer moeten we weten wie we zijn, dan kunnen we dat ook van anderen vragen wanneer ze deel willen worden van onze samenleving. Halleh Gorashi (2006: 30-31) spreekt ook over een 'dikke' en 'dunne' Nederlandse identiteit.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Sniderman en Hagendoorn spreken niet over islamofobie, wel over de dreiging die gevoeld wordt onder Nederlanders omdat moslims in aantallen groeien, een economische bedreiging kunnen worden en hun vermeende intolerantie kunnen gaan opleggen.

<sup>6</sup> Halleh Ghorashi (2006:30 en 31) vat 'dikke' en 'dunne' identiteit anders op. De 'dikke' identiteit herbergt voor haar het dominante normbeeld, "wit en joods/christelijk", terwijl ik 'dikke' identiteit invul in termen van vermeende eigenschappen, manier van denken, en vermeende kenmerken die toegeschoven worden en zelf aangenomen, zoals bijvoorbeeld tolerantie. Het gaat mij er ook om dat dit een permanent veranderend proces is

Gaat het hier nu om twee varianten van identiteit die bepleit worden in de zoektocht naar de Nederlandse identiteit, weten wie Nederlanders zijn, de 'dikke' identiteit van Scheffer, tegenover zoeken wie Nederlanders zijn, de 'dunne' identiteit van Pels? Volgens het bovengenoemde onderzoek van De Koning zien Nederlandse Gouwenaren de kern van de Nederlandse identiteit gelegen in het begrip tolerantie. Ook de culturele grens wordt gezien in tolerantie. Dit lijkt een heel dunne invulling maar is bij nader inzien eigenlijk heel dik, want Nederlanders weten dan wie ze zijn. Invulling van identiteit met tolerantie maakt verdere discussie over die identiteit onmogelijk. De inhoud van het begrip blokkeert dit. Niemand zal stellen dat tolerantie niet nastrevenswaardig is en daarmee is de discussie gesloten. De vraag erachter wordt dan niet meer gesteld: wat is de betekenis van tolerantie? Gaat het hier om de gedachte dat Nederlanders tolerant zijn en dat zij zich daarin zouden onderscheiden van anderen of gaat het om de vraag of Nederlanders ook daadwerkelijke tolerant zijn. In het laatste geval zou er een basis zijn om in dialoog met moslims te treden over de waardeconflicten die worden waargenomen. Dat lijkt niet zo te zijn. Dat was het in Gouda in ieder geval niet. Tegelijkertijd wordt tolerantie ook als culturele grens gezien tussen Nederlanders en moslims. Vanuit deze gedachtegang zijn moslims zelfs te typeren als een vijfde colonne, een bedreiging, een groep die hier binnen gekomen is op basis van tolerantie en Nederland zou willen veranderen, c.q. overnemen.

Duidelijk is inmiddels dat moslims als de culturele Ander worden gezien, en dat dit Anders-zijn ook steeds religieuzer wordt gemaakt waardoor andere identiteiten of rollen steeds meer verdwijnen. Allievi (2006) laat zien dat immigranten tot moslims gemaakt worden. Wanneer we immigranten namelijk steeds meer als moslims zien en steeds minder als arbeiders, studenten, ouders, kinderen, dus steeds meer in hun veronderstelde religieuze identiteit en steeds minder in hun sociale rollen, dan wordt deze Ander steeds meer geïntroduceerd op terreinen waar die tot dusver niet aanwezig was. Speciaal de tweede generatie, die eigenlijk geen immigranten meer zijn en daardoor minder Anders, wordt door deze islamisering weer extra Anders. Nilufer Göle (1996) benadrukt in haar werk *The forbidden Modern: Civilization and Veiling*, de rol van de

---

vanuit onderhandeling met een groep die als de *significant other* wordt gezien, maar die ook weer kan worden ingesloten zodat er een andere groep tot *significant other* wordt gemaakt. 'Dunne', identiteit is bij Ghorashi' niet duidelijk omschreven maar ligt wel meer in de lijn met mijn uitgangspunt omdat insluiten daarin centraal staat. Er ligt hier wel een ander verschil. Ik ga niet uit van een eenheid en van het bestaan van een Nederlandse identiteit, dik of dun. Ik ga uit van de constructie, van de gedachte of het idee dat er een Nederlandse identiteit bestaat, een idee dat 'dik' ingevuld kan worden of 'dun' en ter discussie kan worden gesteld. Met behulp van het begrip 'dunne' identiteit wordt het idee van de Nederlandse identiteit zo open mogelijk ingevuld. Daarmee is een actieve benadering mogelijk en gaat het niet meer om de Nederlandse identiteit maar om de mogelijkheid tot het identificeren met Nederland. De titel van het rapport van WRR was ook: *Identificatie met Nederland*. zie ook noot 10.

hoofddoek in dit proces van *othering* als sterk symbool dat het Anders-zijn van Islam in het westen voortdurend stuurt. Karin van Nieuwkerk (2004) heeft Nederlandse vrouwen onderzocht die zich bekeerd hebben tot de islam. Zij laat zien dat bekeerlingen de grenzen van het Nederlander-zijn gepasseerd hebben in hun veranderde dagelijkse bezigheden als eten en feesten. Ook in haar onderzoek blijkt dat sekse en gender de grenzen markeren van de Nederlandse identiteit. Deze gesluierde moslima's maken voor hun niet-moslim omgeving duidelijk dat zij niet langer 'echt Nederlands' zijn. De hoofddoek betekent onderdrukking van de vrouw en juist onderdrukte vrouwen zijn de '*ultimate Other*' in de opvatting van Nederlanders over zichzelf. Ook al vertellen moslima's dat ze zelf kiezen voor de hoofddoek en vertellen ouders dat ze hun dochters vragen te wachten met het aannemen van de hoofddoek, zoals ik in mijn onderzoek naar meisjes en de hoofddoek in Gouda liet zien (Bartels 2005), toch blijft de gangbare mening dat meisjes gedwongen worden de hoofddoek te dragen. Vanessa Vroon noemt haar masterthesis, gebaseerd op onderzoek naar *agency* van Nederlands vrouwen bekeerd tot de islam, *Pushing the limits of Dutchness*. Voor die vrouwen is islam een aanvulling en geen tegenstelling. Zij proberen islam te betrekken binnen de Nederlandse identiteit en onderdeel daarvan te maken. In feite lukt hen dat niet. Juist bekeerlingen worden als verrader gezien. Dit verklaart mogelijk ook waarom de gedachte dat een hoofddoek gedwongen wordt, steeds blijft hangen, alle onderzoek ten spijt. Wanneer de hoofddoek gezien blijft worden als gedwongen en als onderdrukkend, zijn vrouwen zelf minder verantwoordelijk voor hun vermeend niet-loyaal zijn aan de Nederlandse samenleving. Onderdrukte vrouwen zijn uiteindelijk minder bedreigend dan vrouwen die de samenleving afwijzen. Meiden van Turkse en Marokkaanse afkomst, komen van buiten en zijn daardoor nog te verdedigen. Van Nederlandse moslima's is dit verraad.

### **Waarom *the Other* en waarom islam?**

Waarom creëren we de Ander, waarom met behulp van de islam en wat betekent dit voor antropologisch onderzoek naar islam en moslims?

Denken over de Ander heeft altijd bestaan en is niet nieuw in deze tijd. Het gaat om het trekken van grenzen, tussen wij en zij. Zoals de antropologen Baumann en Gingrich (2004) laten zien, zijn processen van identiteitsvorming altijd dual, dat wil zeggen dat er altijd een Ander moet zijn waartegen de eigen identiteit geformuleerd wordt. Triandafyllidou (1998) laat zien dat dit ook het geval is voor de nationale identiteit. Het gaat niet zozeer om een autonome insluitende eenheid, maar eerder om een constructie die begrepen moet worden als deel van een duale relatie. De nationale identiteit wordt niet alleen gedefinieerd in kenmerkende termen, zoals taal, religie, gemeenschappelijke geschiedenis en afstamming, maar gedefinieerd en hergedefinieerd, ook door de

invloed van ‘*significant others*’ en dat kunnen volgens haar andere naties of etnische groepen zijn, in ieder geval groepen die worden ervaren als bedreigend voor de natie, voor het onderscheid, authenticiteit en onafhankelijkheid. Ook de zoektocht naar de Nederlandse identiteit is daarom niet los te zien van de conceptie van Anderen. Toch heeft dit element in de discussies over de Nederlandse identiteit geen aandacht gekregen. De debatten en ingezonden stukken gingen over het zoeken naar wat de Nederlander zou zijn. Dat is niet zo verwonderlijk. Als Nederlanders zichzelf zien als tolerant is er geen plaats voor de gedachte dat identiteit te maken heeft met een duale relatie en een zoektocht naar een *significant other* die als bedreigend wordt ervaren. Maar die Ander is er wel geweest, in twee opzichten. De eerste is te vinden in de nabije geschiedenis. De tweede wereldoorlog is in de jaren na 1945 een onderscheiden deel van de Nederlandse identiteit geworden en Duitsland een belangrijke ‘*significant other*’. Onze nationale feestdagen zijn 30 april, 4 en 5 mei, waarbij in feite de relatie met Duitsland gevierd wordt. De nadruk lag ook op de verschillen in taal tussen het Duits en het Nederlands. Maar met het uitsterven van de generatie die de oorlog heeft meegemaakt en met het onderzoek naar de opstelling van de ‘gewone’ bevolking in Duitsland en de rol van Nederlanders in het verzet, (zij zijn niet allemaal slecht geweest en wij waren niet allemaal helden) verschrompelde het verschil. Ook worden de relaties tussen Duitsland en Nederland aangetrokken.<sup>7</sup> En dat is dan vooral mogelijk binnen het verband van de Europese Unie. De verhoudingen tussen de verschillende staten worden gepacificeerd in economische samenwerking en ieder land krijgt een plek ten opzichte van de ander.

De tweede *significant other* is te vinden in de opvattingen van Nederlanders over zichzelf in vergelijking met omringende Europese staten. De Nederlandse invulling van tolerantie lag vooral in acceptatie van wat elders niet geaccepteerd wordt, euthanasie, abortus, drugs, alcohol, homoseksualiteit, het homohuwelijk, en het voeren van een progressieve politiek daarover. Deze progressieve politiek was ook een belangrijk item in de debatten over de Europese grondwet. Tot hoeverre zou deelname onze progressieve politieke opstelling uithollen. Inmiddels is discussie over deze acceptatie gemeengoed in breder Europa. In Spanje kan een abortus gehaald tot 22 weken, in Nederland tot 24 weken, en in Berlijn is er een uitgebreide gay scene en gay parade die de Amsterdamse minstens evenaart. Het homohuwelijk is ook in België (sinds 2003), in Spanje en

---

<sup>7</sup> Voetbal liefhebbers en belangstellenden zien in de wereldkampioenschappen van 1974 een verscherping van de Nederlands Duitse tegenstelling. Nederland verloor toen van Duitsland, door velen als onterecht ervaren. Dat de tweede wereldoorlog toen nog een belangrijke rol speelde blijkt wel uit het beroemd geworden spandoek op de tribune met de tekst: “waar is de fiets van mijn opa?” In 1988 werd Nederland Europees kampioen. In de halve finale daarvoor won Nederland van Duitsland. Deze overwinning was volgens de kranten het einde van het nationale trauma.



elders mogelijk.<sup>8</sup> Zelfs de synode van de Protestantse kerk in België gaat hiermee akkoord.<sup>9</sup> Daarnaast blijken Nederlandse jongeren de grootste drinkers van Europa en coma zuipen is een nieuw verschijnsel. Nederlanders onderscheiden zich niet meer in progressieve tolerantie en lopen tegen de grenzen van die tolerantie aan.

De antropoloog Roy (2005) stelt deze identiteitskwesitie breder en geeft aan dat het gaat om een Europese crisis. Hij ziet een demografische crisis en een identiteitscrisis. Overal in Europa loopt het geboortecijfer terug en dreigt ontvolking. Immigratie is een manier om daarin tegemoet te komen. Daarnaast zijn er politieke verschuivingen die een directe weerslag hebben op identiteitsformaties. Na de val van de muur in Berlijn in november 1989, de beëindiging van de koude oorlog en met de Europese eenwording staat de West-Europese en vooral de nationale identiteit onder druk. De Nederlandse taal typeert Roy in een Tegenlicht uitzending zelfs als een dialect. Iedereen in Nederland spreekt Engels en daarmee verandert de plaats en het belang van de taal, ook als identiteitsmarkering. Dat betekent dat niet alleen Nederlanders maar ook Europeanen een andere *Other* nodig hebben om zichzelf te definiëren.

Wanneer die Ander niet meer gevonden kan worden onder andere Europeanen, biedt islam een sterke Ander. Moslims stonden in 1529 en 1683 voor de poorten van Wenen. Pas met de vrede van Karlowitz in 1699 eindigde de oorlog van de oost Europese staten met de Ottomanen (Vermeulen 2001:103). In het zuiden heeft Spanje, Al Andalus, lange tijd, tussen 711 en 1492, moslims uit de Maghreb als heersers gekend. Dat betekent dat de grenzen tussen de moslim samenlevingen aan de oostkant en aan de zuidkant van de Middellandse Zee, duidelijk gesteld moeten worden. Het zijn nu net ook dié Anderen, die ook lid willen worden van Europa en het is nu ook net dié Ander, Turken en Marokkanen, die hier in grote aantallen binnen gekomen zijn. Dat maakt islam in Europa als de *significant other* om de Europese identiteit te ontwikkelen.

## In Nederland

Hoe is islam *the other* in Nederland, in vergelijking met andere landen in west Europa? Volgens een Pew Global Attitude Survey in juli 2005 noemt 88 % van de Nederlandse ondervraagden islam als meest gewelddadig van de drie monotheïstisch wereldreligies. Nederland scoort daarmee het hoogst van alle landen die meededen aan deze survey (Buitenlaar 2006: 262). Volgens deze

---

<sup>8</sup> Sinds 1 januari zijn in Spanje 4.500 homohuwelijken gesloten. In de week van 27 juni 2006 dienden twee mannelijke paren in Madrid en Barcelona de eerste verzoeken voor een scheiding in (De Telegraaf op 27 juni 2006).

<sup>9</sup> De Telegraaf 29 november 2007.

survey komt de zorg over islamitische identiteit en extremisme in de meeste Europese landen niet tot uiting in negatieve standpunten ten aanzien van moslims, behalve in Nederland en in Duitsland waarvan Nederland nog het hoogst scoort, 45 tot 51 %. (Pew Global Attitude Project). Van Stokkom (2007) die onderzoek deed voor Justitiële Verkenningen, geeft aan dat het debat over islam in Nederland veel feller verloopt dan in andere west Europese landen. Bovenkerk (2006) constateert hetzelfde. Ook Duyvendak (2007:260) stelt dat in Nederland de polarisatie nog groter is dan in de meeste andere landen. In lijn met het bovenstaande vraag ik me af of Nederlanders in het zoeken naar een Europese identiteit dan misschien toch Europeser zijn dan ze zelf denken? Misschien ook zijn Nederlanders sterker op zoek naar de eigen identiteit in relatie tot de Europese, dan anderen? In 2005 zetten Douwes e.a. de belangrijkste gebeurtenissen die heftige discussies opleverden op een rij, van de Rushdie affaire naar de aanslagen in New York, London en Madrid, de El Moumni affaire, het optreden van Fortuyn, Hirsi Ali en *Submission* 1, de moord op Van Gogh, brandstichtingen, bedreigingen. De Koning (2008b) maakte een inventarisatie en telt 39 issues in de periode tussen 2000 en 2004. Inmiddels is dat tellen haast niet meer mogelijk. Dagelijks struikelen we over nieuwe affaires. Duidelijk is dat drie thema's steeds weer terugkeren: acceptatie en zichtbaarheid van (homo)seksualiteit, de positie van vrouwen en vrijheid van meningsuiting in relatie tot blasfemie. Het is ook net die combinatie die terugkomt in de film *Submission* van Hirsi Ali en Van Gogh en in de foto's van homofiele mannen met maskers van de profeet en diens schoonzoon/neef Ali van Sooreh Hera.

### **Moslims als deel van de Nederlandse samenleving?**

De vraag is of moslims en de islam deel kunnen gaan uitmaken van de Nederlandse samenleving als ze de culturele Ander vertegenwoordigen in relatie tot het proces van identiteitsconstructie van Nederland en van Europa<sup>10</sup>. Daarbij is van belang op welke manier die Ander wordt gedefinieerd en gebruikt. De antropoloog Bauman (2004) beschrijft drie *grammars* waarin de Ander een verschillende plaats krijgt in relatie tot insluiting en uitsluiting. Deze zijn gebaseerd op het werk van Said, het *orientalism grammar*, het werk van Evans-Pritchard, het *segmentation grammar* en op het werk van Dumont, het *encompassment grammar*. Het *orientalism grammar* construeert het *self* en de Ander als negatieve spiegelbeelden van elkaar. Daarbij gaat het om de scherpe tegenstelling tussen wij en zij. Het *segmentation grammar* definieert het *self* en de Ander volgens een glijdende schaal van insluitingen en uitsluitingen. Een

<sup>10</sup> Dé Nederlandse identiteit is niet goed aan te geven, vroeger niet en nu niet. Dat neemt niet weg dat onder veel mensen wel het idee leeft dat er zoiets bestaat als een Nederlandse identiteit. Het gaat er dus om dat de Nederlandse identiteit een constructie is en dat het besef van die constructie in crisis verkeert (n.a.v. discussie met Anton van Harskamp en Anderson 1983).

voorbeeld zijn Limburgers die claimen een andere identiteit te hebben dan bijvoorbeeld Zeeuwen, maar wel beiden deel uit maken van de groep Nederlanders. Het *encompassment grammar* definieert de ander door hiërarchische onderwerping. Bijvoorbeeld mannen die stellen dat vrouwen ook mensen zijn of fabrieksdirecteuren die stellen dat arbeiders ook mensen zijn. Het is van belang dat er onderzoek plaatsvindt om na te gaan hoe deze *grammars* zich ontwikkelen in Nederland en onder welke omstandigheden zich verschillen voordoen en hoe ze verschuiven. Dat is nog niet het geval. Ik kan hier wel enkele voorbeelden geven zoals die spelen in verschillende omstandigheden.

Het eerste voorbeeld kan geplaatst worden binnen het *orientalism grammar*. Het gaat om de steeds voortgaande interpretaties van islam als een monolithisch en statisch blok. Hoewel islam zich in een eindeloze rij varianten voordoet en de meeste moslims de Koran niet kunnen lezen, generaliseren islamcritici, evenals in de koloniale tijd waar Saïd over schreef, islam nog steeds tot één statische vorm met dé Koran als één onveranderlijke richtsnoer, alle literatuur en onderzoeken die dat tegenspreken, ten spijt. De islamoloog Ruud Peters (2007:18) geeft aan dat modernistische interpretaties als ‘fantasie-islam’ worden bestempeld en dus niet als geloofwaardig worden gezien.

Er is nog een manier om kritiek en discussies zoals onder moslims worden gevoerd, niet als geloofwaardig te zien, en wel door ze te mijden. In veel debatten gaat de discussie over de scheiding van kerk en staat. De islam zou een politieke religie zijn die een samenlevingsorde voorstaat gebaseerd op de *sharia*. Deze goddelijke wet zou boven de Nederlandse grondwet staan, met als gevolg dat moslims niet loyaal zouden zijn aan de Nederlandse wet. Debatten over islam en democratie, met moslim filosofen van naam, zoals Abdulkarim Shorouh en Sadik al-Azm, die beide korte tijd aan deze universiteit verbonden zijn geweest, en Tariq Ramadan, debatten zoals georganiseerd door het Blaise Pascal Instituut van de Vrije Universiteit op 23 Mei 2007, worden wel goed bezocht maar bereiken geen islamcritici, of hebben nauwelijks weerslag in de latere debatten (<http://www.bezinningscentrum.nl/>) De columniste Naema Tahir vraagt in de Buitenhof uitzending van 30 december 2007 aan moslims om niet te blijven hangen *behind the scene* en naar buiten te komen met discussies omdat hun debatten over de invulling van islam niet gehoord worden. Opmerkelijk is ook dat er eigenlijk geen gericht onderzoek is naar de opvattingen van moslims over Nederlanders. Er zijn wel enkele publicaties over, zoals die van Philip Hermans (2004) over contranarratieven van Marokkaanse ouders en die van Marguerite van den Berg (2007a,b,c,d) maar dit zijn eigenlijk bijproducten van bredere onderzoeken en niet direct doel van onderzoek geweest.

Het tweede type voorbeelden komt uit de dagelijkse werkelijkheid en maken duidelijk dat het proces van *othering* van tijd tot tijd plaatsvindt in onderhandeling over insluiten en uitsluiten. Dit lijkt te verwijzen naar een verschuiving van grammars, van het *segmentation grammar* naar het *orientalism grammar*. Zo vertelt Najet, een 35 jarige eerste generatie Marokkaans Nederlandse die nu 18 jaar in Nederland woont, goed Nederlands spreekt, als voedingsassistente werkt in een verzorgingstehuis en geen hoofddoek draagt, door Nederlanders soms aangemaand te worden wel een hoofddoek aan te nemen. Als ze vertelt dat ze moslim is, volgt de vraag “*moet je dan geen hoofddoek dragen?*” of “*waarom draag je dan geen hoofddoek?*” Ze vertelt steeds weer uit te leggen dat een hoofddoek geen betekenis heeft als je er zelf niet achter staat. “*Het moet uit je hart komen anders heeft het geen waarde.*” Ze raakt onverschillig over al die rellen en geboden, “*Ik doe mijn ding, ik doe niemand kwaad, ze bekijken het maar. We doen het toch nooit goed. Als je geen hoofddoek draagt, wordt die je nog opgedrongen.*” Ook hier in de universiteit zien we dit gebeuren. Een van mijn studenten die mee is geweest op excursie naar Marokko vertelt tijdens een debat na de moord op Van Gogh aan de zaal dat islam voor haar betekent ‘*goed zijn voor je medemensen*’. Een oudere Nederlandse heer bijt haar dan toe dat er iets anders in de Koran staat (Bartels en De Koning 2006). Deze vrouwen zijn niet de enigen die dit toeschuiven tegenkomen. Mikado, het kenniscentrum interculturele zorg, noemt dit ‘opgedrongen identiteit’, komt dit vaker tegen en signaleert dat mensen dit als verlies van controle over hun identiteit ervaren. Onder de noemer ‘weerloos tegen opgedrongen identiteit’ wordt daar binnenkort een debat over gevoerd. ([http://www.mikadonet.nl/agendapunt.php?agenda\\_id=444](http://www.mikadonet.nl/agendapunt.php?agenda_id=444)) Het gaat hier om een verschuiving waarbij moslima’s sterker aangesproken worden op een religieuze identiteit dan eerder en nadrukkelijker in een tegengestelde positie worden geplaatst.

Een volgend voorbeeld van *othering* in relatie tot uitsluiten, in lijn van het *orientalism grammar*, is de beroering die het kunstwerk van Chrissy Meijns opriep in het kader van het kunstproject Triptiek. Het ging om drie fier wapperende Nederlandse vlaggen met in de witte baan van de vlaggen met zwarte letters JIHAD geschilderd. We moeten hierbij goed bedenken dat *jihad* voor moslims niet vertaald moet worden met oorlog, maar met ‘inspanning’. Moslims maken onderscheid tussen de grote en de kleine *jihad*. De grote *jihad* is de inspanning die je moet leveren om een goede gelovige en een goed mens te zijn. De kleine *jihad* is de inspanning die je moet leveren om het geloof te verspreiden. *Jihad* op een Nederlandse vlag, wat zou de kunstenaars bedoeld hebben? Ik houd het maar op insluiten van de islam in Nederland. Bij het jaarlijkse Gogbot-festival hingen deze *jihad*-vlaggen buiten in de open lucht en riepen zoveel afkeer op bij een 23-jarige student dat hij ze verwijderde. “In een galerie kan zoiets, maar als mensen op straat zoiets ongevraagd krijgen

voorgeschooteld, ligt dat anders. Ik vroeg me 's middags al af: Waarom shockeert me dit zo, waarom krijg ik hier zo'n naar gevoel bij? Voor mij staat de Nederlandse vlag voor vrijheid. Op deze manier roep je alleen maar angstgevoelens en haat op," vertelt hij.

Het was overigens niet het eerste incident en na nog een volgend, werd het kunstwerk op last van de politie weggehaald, zonder veel discussie, in ieder geval zonder verwijzing naar de vrijheid van expressie en meningsuiting van de kunstenares. In Rotterdam mocht dit werk alleen in gewijzigde vorm vertoond worden. De student kreeg een boete voor het verwijderen, maar weigerde te betalen. Daarna moest hij voorkomen bij de rechtbank. Veel kranten keurden dit kunstwerk af en er was erg veel negatief commentaar op de kunstenares. De Oranjevereniging toonde zich bereid een eventuele boete (tegen baldadigheid) te betalen. Op de weblog Klein Verzet was te lezen dat het ging om 'desecration' (ontheiliging, ontwijding) van de Nederlandse vlag. De student werd vrijgesproken maar er volgt hoger beroep. Dit alles heeft veel stof doen opwaaien, tot kamervragen aan toe.

(<http://martijn.religionresearch.org/?p=2323>) Met andere woorden: wanneer is kunst een provocatie? (Smalenburg 2007). En is provoceren met behulp van kunst toegestaan zolang het moslims betreft, niet wanneer het gaat om Nederlanders?

Als laatste voorbeeld van *othering* in relatie tot insluiten gaat om een andere dynamiek dan in de voorgaande, namelijk moslims als etnische ander. Ook hier is sprake van een verschuiving van *encompassing grammar* naar *orientalism grammar*. Het gaat om de discussie over dubbele paspoorten die vorig jaar weer terugkwam. Opmerkelijk is dat een op het eerste gezicht positief en 'vertrouwd' gebeuren, de aanstelling van twee bewindslieden in het kabinet, het debat over de dubbele nationaliteit en de daaraan gekoppelde loyaliteit, weer in gang heeft gezet. Deze aanstelling zou als mijlpaal van integratie getypeerd kunnen worden, als een teken van loyaliteit aan de Nederlandse samenleving, als een teken dat migranten een succesvolle carrière kunnen maken en niet altijd problemen oproepen, als een teken dat ze geen Ander hoeven te blijven. Maar het gaat hier om twee moslim bewindslieden. Dat maakt de laatste conclusie uit het onderzoek van De Hart (2005) relevant, namelijk dat het met deze debatten maar tot op beperkte hoogte gaat om de dubbele nationaliteit zelf. Het gaat eerder om een inzet in een voortgaande strijd om markering van culturele en etnische groepsgrenzen, specifiek met moslimmigranten. Willen we wel dat moslims integreren in de Nederlandse samenleving? Zelfs integratie tot op regeringsniveau is niet voldoende om lid van de Nederlandse samenleving te worden. Het lijkt erop dat het niet gaat om integratie maar om het zoeken naar mogelijkheden moslims buiten de deur te houden. Anders gezegd: wie bepaalt wie erbij hoort en op basis van welke gronden?

Dat betekent dat een genuanceerde benadering van de islam niet serieus genomen wordt, dat vrouwen zonder hoofddoek, naar de betwiste hoofddoek worden gedreven, dat kunstwerken wel mogen provoceren wanneer het om moslims gaat en niet wanneer het om Nederlanders gaat en dat door de aanstelling van twee moslim bewindslieden bestaande machtsverhoudingen zijn verschoven. Dat roept een tegenreactie op. Duidelijk wordt gemaakt dat ze anders zijn, er niet bij horen, slechts onder de voorwaarden die door Nederlanders worden gesteld. Toenemende integratie hoeft niet te leiden tot minder spanningen maar juist eerder tot nieuwe strijd, ze worden van allochtoon tot moslim. In termen van *grammars* gaat het hier om een verschuiving van *encompassing grammar* naar *orientalism grammar*. Toenemende integratie betekent dat moslims mee gaan bepalen wie erbij hoort en wie niet en in welke vorm. Dat leidt tot een verschuiving in de bestaande machtsverhoudingen en weer tot een tegenreactie: er komt een sterkere Ander te voorschijn. Door het trekken van een grens en door die in stand te houden, wordt geprobeerd de verschuiving ongedaan te maken.

### **Wat betekent dit nu voor antropologisch onderzoek naar islam en moslims?**

Antropologen bestuderen, evenals andere sociale wetenschappers, de samenleving en cultuur. De specifieke invalshoek van antropologie is te vinden binnen de theoretische debatten en vanuit typische antropologische methoden en technieken, etnografische beschrijvingen en veldwerk. Iedereen hier in de zaal is ervan op de hoogte dat tijdens veldwerk interviews, participerende observatie en cases verzameling, de belangrijkste methoden zijn. Tegenwoordig zijn er meer disciplines die de antropologische methoden en technieken gebruiken. Dit roept de vraag op wat antropologisch onderzoek aan meerwaarde oplevert. De antropologe Hastrup (2005) geeft aan dat antropologen specifieke kennis produceren die afgeleid is van een typerende relatie met het object van onderzoek, door de eigen theoretische benadering en daaruit voortvloeiende kennisproductie. Het is vooral die theoretische benadering en die typerende relatie die maakt dat onderzoek naar islam in de gepolitiseerde situatie, dilemma's oproept.

Ik beperk me hier tot studies van Nederlandse antropologen naar islam in Europa/Nederland en Marokko. Oudere studies kunnen als verkennend getypeerd worden. Gezinnen en het dagelijks leven worden in beeld gebracht. Vrouwen in Marokko en hun leefwereld komen aan de orde. Daarna volgen onderzoeken die de islam in Marokko en Nederland in kaart brengen en de verschillen daartussen. In Nederland gaat het vooral om institutionaliseringsprocessen, organisatievorming, en mobilisatie. Speciaal de toenemende zichtbaarheid van islam in de openbare ruimte krijgt aandacht.

Volksreligie komt aan de orde via studies naar heiligen en traditionele genezers, via vergelijkingen tussen Marokko en Nederland. Daarnaast komen er studies over criminaliteit van jongens en de relatie met hulpverlening en justitie, daar en hier. Binnen die laatst genoemde studies gaat het vooral over de vraag of er invloed is vanuit de culturele achtergrond. Recent zijn daar de studies naar radicalisering bij gekomen. Meisjes en vrouwen krijgen op een andere manier aandacht in onderzoek. Het gaat dan om onderwerpen als specifieke vormen van religieuze beleving van moslimvrouwen, en vooral om onderwerpen als vrouwen en eer, vrouwen en opleiding, de hoofddoek, huiselijk geweld, weglopen, meisjesbesnijdenis, hymenconstructie, achterlatingen en gedwongen huwelijken. Opmerkelijk is dat er binnen deze onderwerpen ook een verschil loopt in sekse van de onderzoeker. De onderzoeken naar politieke processen, institutionalisering en criminaliteit worden grotendeels uitgevoerd door mannen en de onderzoeken naar vrouwen door vrouwelijke onderzoekers. Gezien de sekse segregatie die er leeft onder moslims is dit niet zo verwonderlijk. Opvallend is wel dat het merendeel van deze studies onder moslims zijn uitgevoerd vanuit de posities van moslims als *the other* en vanuit ervaren problematiek. Studies naar islam in het algemeen en mannen /jongens gaan niet echt over religieus beleven maar eerder over inpassing in de Nederlandse samenleving en de problemen die ze opleveren voor die samenleving. Studies naar vrouwen en meisjes gaan in meerderheid over typische vrouwenzaken en islam, over emancipatie en over hun problemen. Studies met vergelijkingen tussen moslims en andere groepen, bijvoorbeeld christenen, hindostanen en humanisten, zijn er nauwelijks. Die lijken wel op gang te komen, bijvoorbeeld op de studiedag “*Zij geloven het wel*” 17 januari 2007, georganiseerd door het Blaise Pascal Instituut. Daar wordt een overzichtsstudie gepresenteerd over religiositeit onder christelijke jongeren en moslimjongeren. Ten slotte studies naar interactie tussen moslims en anderen. In het verleden zijn die er wel geweest in de wat getypeerd kan worden als oude stadsstudies (Bovenkerk 1985, Van Niekerk e.a. 1989, Verkuyten 1997) . Op dit moment hebben dergelijke studies weinig aandacht met uitzondering van het genoemde Ethnobarometer project.

Antropologen reageren daarmee op vragen uit de samenleving. Dat doen ze dan in corrigerende zin en in informerende zin. Veel studies laten zien dat moslims eigenlijk, om met Joris Luyendijk te spreken, ‘net mensen zijn’, dat ze dezelfde problemen delen als Nederlanders, in Marokko en in Nederland. De bedoeling is om vooroordelen en stereotypen te bestrijden met betrekking tot de dominantie van mannen en de passiviteit, het slachtoffer-zijn en de mate van onderdrukking van vrouwen. Van belang is ook dat op veel terreinen in de samenleving zogenaamde botsingen vanuit verschillende culturele achtergrond, toelichtingen vragen en informatie nodig maken. Het gaat dan om de hulpverlening, gezondheidszorg, het onderwijs, de politie. Je kan dus zien dat antropologen met

hun studies over islam en moslims een belangrijke maatschappelijke plaats hebben verworven. Als we praten over *engaging anthropology*, dan kunnen we stellen dat dit een succesvol terrein van onderzoek is geworden voor antropologen.

### **- Maatschappelijke inbedding en dilemma's**

Toch levert juist deze inbedding dilemma's op. Doordat antropologen reageren op vragen uit de samenleving lopen ze sterk aan tegen de beperkingen die hen daardoor in hun werk worden gesteld. Onderzoek dat vanuit de overheid of andere maatschappelijke organisaties wordt gevraagd, is gericht op probleemdefinities vanuit de samenleving, en meestal beperkt in tijd en doelstelling. Het sluit aan bij lopende debatten en beleid, weliswaar goed bedoeld, maar vaak juist vanuit de gedachte dat moslims *the other* zijn. Het gevolg kan zijn dat stereotypen en vooroordelen niet doorbroken worden maar juist bevestigd. Het risico bestaat ook dat een 'andere' boodschap als onwelgevallig wordt ervaren en 'verdraaid' wordt binnen de bestaande politieke verhoudingen en de media. In 1992 hebben Koos Bartels (geen familie) en Ineke Haaijer onderzoek verricht naar meisjesbesnijdenis. Op basis daarvan is een discussie opgang gekomen waarbij bleek dat de resultaten van hun onderzoek buiten het gewenste discours vielen. Ze werden beschimpt en tijdens lezingen werd het spreken hen onmogelijk gemaakt. Het heeft hen tien jaar gekost om daarover heen te komen. Een ander voorbeeld is mijn dissertatie (Bartels 1993). Een hoofdstuk daarvan gaat over mishandeling van Marokkaanse vrouwen. Ik probeerde de interactie te reconstrueren tussen mannen en vrouwen die leidt tot mishandeling. In het dagblad Het Parool en een radio uitzending is dat weggeschoten. In die tijd mochten moslim vrouwen alleen als slachtoffer gezien worden. Een recent voorbeeld is de dissertatie over Marokkaanse jongens in Slotervaart van Jan Dirk de Jong. De uitkomst van zijn onderzoek laat zien dat eerder groepsdynamische processen hun delinquent gedrag verklaren en niet de culturele achtergrond. Hij stelt letterlijk: "het is dus niet de schuld van de samenleving" (2007:238). Toch is dat volgens de media de voornaamste boodschap geworden van zijn onderzoek. Maatschappelijke inbedding leidt dus tot dilemma's voor antropologen omdat moslims voornamelijk vanuit hun gepercipieerde probleemsituatie worden bestudeerd met als gevolg het risico dat stereotypen en de positie als *the other* worden bevestigd, of wanneer de resultaten daar tegen ingaan, de uitkomst een andere wending krijgt en ingezet wordt om de bestaande verhoudingen te bevestigen. Maatschappelijke inbedding van onderzoek betekent dat onderzoek deel wordt van politieke machtsverhoudingen. Wanneer het onderwerp van onderzoek, onderwerp van strijd is binnen die machtsverhoudingen worden ook de resultaten van onderzoek onderdeel van politieke strijd.



### *- Theoretische ontwikkeling en dilemma's*

Een volgend dilemma is gelegen in de relatie tussen theoretische verdieping en maatschappelijke inbedding. Theorievorming wordt in zekere zin gehinderd door maatschappelijke toepassing. Tijd en geld is nauwelijks beschikbaar maar ook de eis dat de resultaten van onderzoek begrijpelijk dienen te zijn. Dit draagt het risico van versimpeling. Daarnaast er is nog een andere belemmering. Popularisering van theorie wordt soms zelfs medeoorzaak van het probleem. Voor veel toegepaste studies naar moslims en moslimjongeren in Europa, zien we dat concepten als cultuur, religie en identiteit centraal staan. Ofwel de cultuur van het thuisland verklaart waarom er problemen rijzen in het land van aankomst, of de ontwikkeling van een nieuwe identiteit verloopt niet duidelijk met als gevolg dat ze 'tussen twee culturen' komen te verkeren. Dit levert dan vooral emotionele problemen op. Hierachter schuilt nog steeds de gedachte dat cultuur en religie min of meer afgebakende gehelen zijn, die zogenaamde dikke identiteiten opleveren. In de jaren zestig en zeventig werd het denken bepaald door de blokken traditionaliteit versus moderniteit. Met de migratie en de komst van al die zogenaamde traditionelen naar de moderne samenlevingen in het westen, is er een tussencategorie bedacht. Het basisprobleem is dat cultuur en identiteitsformatie tot verklarende concepten worden gemaakt, terwijl dit juist verschijnselen zijn die verklaring behoeven. De Jong (2007:231) geeft in zijn eerder genoemde dissertatie over Marokkaanse jongens in Slotervaart aan waarom een culturele verklaring niet werkt, sterker nog, zelfs deel van het probleem is geworden. Dit vraagt reflectie over de concepten die we gebruiken, over de onderlinge samenhang en de relatie met andere begrippen zoals bijvoorbeeld seculariteit. Dit vraagt ook onderzoek naar onderwerpen die niet alleen maatschappelijk toepasbaar zijn maar daar ook boven uitstijgen, bijvoorbeeld naar de vraag: hoe ontwikkelen moslims en jongeren hun identiteit binnen de context van de seculiere Nederlandse samenleving en waarom juist op de manier zoals zij dat doen. Het onderzoek van Martijn de Koning onder jongeren in Gouda (2008b) laat zien dat deze jongeren cultuurproducenten zijn, een islam ontwikkelen die niet eerder heeft bestaan, maar dan wel een die hen antwoorden geeft in de context van de Nederlandse Europese samenleving. Vergelijkbare ontwikkelingen zien we bij studies naar moslim jongeren in andere landen van Europa (Jacobsen 2006).

Antropologen die onderzoek doen naar islam zoeken naar een balans tussen maatschappelijke inbedding en theorievorming. Belangrijk is dat er meer aansluiting gemaakt wordt bij theoretische discussies op dit vakgebied, bijvoorbeeld discussies over religieuze autoriteit, mobilisatie, sociale bewegingen, burgerschap, nieuwe media en religiositeit.<sup>11</sup> Dit zoeken naar

---

<sup>11</sup> Birgit Meyer (2006) heeft onderzoek verricht naar nieuwe media en religie. Lenie Brouwer (2006a, 2006b) is een van de eerste en voorlopig nog de enige die al langere tijd onderzoek doet naar nieuwe media en moslimjongeren.

theoretische verdieping is niet typisch voor Nederlandse antropologen. Abu Lughod signaleerde dit al in 1989 voor de zogenaamde haremstudies naar vrouwen in het Midden Oosten en Noord Afrika. Buskens en Strijp constateren dit ook nog in 2003 voor Nederlandse antropologen die onderzoek doen naar islam en moslims. Vier jaar later zien we dat die aansluiting met theoretische discussies nu op gang lijkt te komen.<sup>12</sup>

### **- *Typerende relatie en dilemma's***

Welke dilemma's roept de 'typerende relatie' die antropologen onderhouden met hun object van onderzoek nu op wanneer we het hebben over islam als gepolitiseerde religie. Daarvoor ga ik naar een bekende opmerking onder antropologen over onze methoden van onderzoek: als antropoloog ben je '*je eigen onderzoeksinstrument*.' Daarmee wordt aangegeven dat in antropologisch onderzoek eigenlijk geen objectieve onzichtbare onderzoeker mogelijk is. Antropologisch onderzoek is sterk gebonden aan personen en zeker aan de persoon die het onderzoek uitvoert. Kunnen sociologen nog onderzoek doen naar moslims zonder één moslim gesproken te hebben, voor antropologen is dat niet mogelijk. Dat betekent dat antropologisch onderzoek altijd wordt verricht binnen een relatie tussen de onderzoeker en de onderzochten. En een relatie brengt subjectiviteit, interactie en machtsprocessen in het onderzoek (Ghorashi 2001, Haggerty 2003, Sherif 2007 in De Koning 2008c). Die relatie zal verschillen met de achtergrond van de persoon van de onderzoeker en met het object van onderzoek en de onderzochten. De islam in Noord Afrika is min of meer vanzelfsprekend aanwezig. Voor de meeste mensen is islam heel belangrijk. Antropologisch onderzoek naar islam in Marokko kan in het dagelijks leven plaatsvinden zonder grote problemen. Weinig mensen zullen vragen waarom je dat wilt doen. Mensen zijn bereid, ook aan niet-moslims te vertellen wat zij geloven en waarom. Belangstelling voor islam in Marokko, roept als het ware het beste en het mooiste op waarover mensen willen praten. Islam is alom aanwezig, staat niet ter discussie en mensen willen dat met buitenstaanders delen. Bezoek aan heiligen, bezoek aan imams, bezoek aan traditionele genezers, verzoeken om uitleg van *fqih* (korangeleerden), het is allemaal mogelijk zonder problemen en zonder achterdocht. Moeilijk wordt het wanneer religieuze bewegingen die onderwerp zijn van politiek debat, onderwerp van onderzoek zijn. Onderzoek naar de beweging *Al-Adl wa al-Ihsan* of naar de Salafisten in Marokko ligt moeilijker. Deze bewegingen worden door de staat in de gaten gehouden. Met als gevolg dat buitenstaanders niet makkelijk toegang krijgen.

---

<sup>12</sup> Dit gebeurt vooral via interdisciplinair studies van het ISIM, het *international Institute for the Study of Islam in the Modern World*. Mogelijk biedt het nieuwe onderzoeksinstituut VISOR (VU-institute for the Study of Religion, Culture and Society) ook kansen daartoe.

Anders ligt het rond onderzoek naar islam in Europa en Nederland. Islam in z'n geheel is hier onderwerp van politieke strijd. Een relatie opbouwen om onderzoek te doen vraagt veel moeite en inzet. Er zal niet alleen worden gevraagd waarom je als niet-moslim onderzoek wil doen, maar ook aan welke kant je staat. Bijna steeds volgt de vraag naar loyaliteit. Een middenpositie is niet mogelijk. Als je niet vóór moslims bent, ben je ertegen. Dat betekent dat je voor toegang tot je onderzoeksgroep, je niet meer kan terugtrekken op de rol van observerende, neutrale onderzoeker. In de huidige situatie proberen veel moslims ook het beeld over de islam te corrigeren. Onderzoekers kunnen daarin volgens hen een rol spelen. Deze ingewikkelde positie van de onderzoeker vraagt bewustzijn en reflectie over diens positie en de invloed daarvan op het onderzoek.

Antropologen proberen na te gaan of feitelijk gedrag en gewenst gedrag met elkaar in overeenstemming zijn. Zonder vertrouwensrelatie is dat niet mogelijk en is de kans groot dat er een vertekend beeld tevoorschijn komt. De positie van onderzoeker in een dergelijke onderzoeksrelatie levert in zichzelf al een dilemma op omdat de onderzoeker partij wordt in de machtsverhoudingen in de samenleving waarbinnen moslims verkeren. Onderzoek van binnenuit vraagt het begrijpen van de visie van de onderzochten en dat betekent het leren kennen van hun vertoog. Dit vraagt wel relativisme van eigen standpunten gedurende het onderzoek. Dit betekent niet dat antropologisch onderzoekers geen eigen standpunten kunnen innemen of geen eigen oordelen kunnen geven over de meningen en ideeën van de mensen die ze onderzoeken, zoals vaak wordt verweten. Cultuurrelativisme als instrument is iets anders dan moreel relativisme.

Doordat de antropoloog per definitie werkt vanuit een vertrouwensrelatie wordt de onderzoeker tegelijkertijd partij onder moslims omdat de moslimgemeenschap geen eenheid is en ook altijd in facties verdeeld. Gepolitiseerde onderwerpen maken niet alleen de tegenstelling tussen outgroup en ingroup scherper op samenlevingsniveau, maar ook de onderzoeker tot partij. Ook binnen de onderzoeksgroep worden hierdoor tegenstellingen opgeroepen en daarmee wordt de positie van de onderzoeker binnen de groep ook onderwerp van politieke strijd.

## **Conclusie**

In deze lezing heb ik laten zien hoe islam een gepolitiseerde religie is geworden en wat dat betekent voor moslims en voor antropologisch onderzoek naar islam. Dit type onderzoek roept dilemma's op. Die heb ik uiteengezet aan de hand van drie invalshoeken, de maatschappelijke inbedding van dit type onderzoek, de theoretische ontwikkeling en de specifieke onderzoeksrelatie die antropologen

onderhouden met de mensen onder wie ze onderzoek doen. Deze dilemma's vragen om keuzes waarvan de uitkomst per definitie nadelen oproept. We kunnen proberen die nadelen te beperken maar dat is lang niet altijd mogelijk. Daarom is het belangrijk die dilemma's te bespreken.

De dilemma's die spelen rond de maatschappelijke inbedding vragen om doordenking van omgang met de media maar ook van een eigen onderzoeksagenda waarmee onderhandelingen met opdrachtgevers gevoerd kunnen worden om bijvoorbeeld de maatschappelijke probleemdefinitie om te buigen. De dilemma's die spelen rond theoretische ontwikkeling kunnen ten dele ondervangen worden door aan te sluiten bij vergelijkende onderzoeken en onderzoeken naar interactie tussen verschillende groepen. Dit bevordert een bredere theoretische oriëntatie en aansluiting met andere debatten binnen het vakgebied. Bovendien beperken vergelijkende en interactie onderzoeken de focus op moslims als de Ander. Tot slot de dilemma's die opgeroepen worden vanuit de specifieke onderzoeksrelatie die antropologen onderhouden met hun onderzoeksgroep. Omdat antropologen als onderzoeker per definitie partij worden binnen gepolitiseerde onderzoeken is een discussie over cultuurrelativisme als instrument en moreel relativisme nodig. Daarnaast dient duidelijke verantwoording van de resultaten van onderzoek een prioriteit. Deze dienen gepaard te gaan met reflectie op de keuzes die gemaakt zijn in de specifieke onderzoeksrelatie. Lang niet alle onderzoeken voldoen hieraan. Toch is dat noodzakelijk. Legitimiteit van het onderzoek en de validiteit van de gevolgde methode vragen dit, maar het is ook het enige middel voor antropologen om geloofwaardig te blijven in de politieke strijd die om de uitkomsten van onderzoek kan worden gevoerd, zowel binnen de onderzoeksgroep als in de bredere samenleving

Dank voor uw aandacht.

## Literatuurlijst

Abu Lughod, Lila (1989) Zones of theory of the Arab world. In: Annual Review of Anthropology, 18: 267-306.

Allievi, Stefan (2006) How & Why "Immigrants became "Muslims". In: ISIM Review 18, Autumn. pp. 37.

Anderson, Benedict 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Bartels, Edien (1993) "Eén dochter is beter dan duizend zonen". *Arabische vrouwen, symbolen en machtsverhoudingen tussen de sexen*. Utrecht: Jan van Arkel.

Bartels Edien (2005) "Wearing a headscarf is my personal choice". *Journal of islam and Christian-Moslim Relations*. Vol 16. number 1, January pp.15/29 .

Bartels, Edien, Kim Knibbe, Martijn de Koning, Oscar Saleminck (2006) *Cultural identity as a key dimension of human security in Western Europe: The Dutch case*. Center for Peace and Human Security, Sciences Po  
<http://www.peacecenter.sciences-po.fr/> zie: <http://www.peacecenter.sciences-po.fr/pdf/ew-report.pdf>

Bartels, Edien en Martijn de Koning (2006) *For Allah and myself. Religion and Moroccan Youth in The Netherlands*. In: Morocco and the Netherlands. Society, Economy, Culture. Ed. PH.F Bos and W. Fritschy. Vrije Universiteit. Pp.146-156.

Bartels, Edien en Vanessa Vroon-Najem (2007) Dubbele emancipatie: in en door islam.

Emancipatie, religie en publiek domein In : *Historica*. Maandblad voor Vrouwengeschiedenis. Themanummer: Baas in eigen kerk. Vrouwen feminisme en religie vroeger en nu. Jaargang 30/nummer 2/juni, pp.19-23 .

Bartels, Koos en Inneke Haaijer (1992) 's Lands wijs, 's Lands eer. Utrecht: Pharos.

Bos P.H.F. and W. Fritschy. Vrije Universiteit. Pp.146-156.

Bauman, Gerd and Andre Gingrich (2004) *Grammars of identity/alterity. A Structural Approach*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Van den Berg, Marguerite (2007a) "Dat is bij jullie toch ook zo?" Het sociaal kapitaal van Marokkaanse vrouwen. Kenniskatern Nicis instituut.

Van den Berg, Marguerite (2007b) Constructies van sociale mobiliteit. Definities en verwachtingen van arme Marokkaanse vrouwen in Rotterdam. In: *Tijdschrift voor Genderstudies* Jaargang 10, no 3, pp. 21-36.

Van den Berg, Marguerite (2007c) Leven en overleven met steun. De sociale ondersteuning van Marokkaanse eerstegeneratie vrouwen. In: *Migrantenstudies*, 23 e jrg. nr.3, pp. 158-180.

Van den Berg, Marguerite (2007d) "Dat is bij jullie toch ook zo?" *Gender, Ethniciteit en klasse in sociaal kapitaal van Marokkaanse vrouwen in Rotterdam*. Amsterdam: Aksant.

Bovenkerk F. e.a. (1985) Vreemd volk, gemengde gevoelens . Etnische verhoudingen in een grote stad. Meppel en Amsterdam: Boom.

Bovenkerk, Frank (2006) Islamofobie. In: *Monitor racisme & extremisme, zevende rapportage*. Redactie Jaap van Donselaar en Peter R. Rodrigues. Anne Frank Stichting/ Universiteit van Leiden. Pp. 86-110.

Brouwer, L. (2006a) *Islam as a symbol of protest: Reactions of Dutch-Moroccan youths to the debate on Islam*. Working Paper. Oxford: Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS).

Brouwer, L. (2006b) Giving Voice to Dutch Moroccan girls on the Internet. *Global Media Journal*. Special issue on Women and New Media., 5 (9). Fall. [http://lass.calumet.purdue.edu/cca/gmj/fa06/gmj\\_fa06\\_guesteditorsnotes.htm](http://lass.calumet.purdue.edu/cca/gmj/fa06/gmj_fa06_guesteditorsnotes.htm)

Buitelaar, Marjo (2006) *Islam in het dagelijks leven. Religie en cultuur onder Marokkanen*. Amsterdam/Antwerpen : Uitgeverij Atlas.

Buskens Leon en Ruud Strijp (2003) Antropologische studies in het Midden-Oosten en van de islam: een overzicht van 25 jaar onderzoek in Nederland. In: *Sharqiyyat* 15/1-2, pp. 149-198.

Douwes, Dick, Martijn de Koning, Welmoet Boender (2005) *Nederlandse moslims. Van Migrant tot burger*. Amsterdam: University Press.

Duyvendak, Jan Willem (2007) Enkele observaties naar aanleiding van Parekh's 'Is een interculturele dialoog zinvol?' In: *Migrantenstudies*, nr 4. pp 257-262.

Ghorashi, Halleh (2006) *Paradoxen van culturele erkenning. Management van Diversiteit in Nieuw Nederland*. Openbare rede Faculteit der Sociale wetenschappen, Vrije Universiteit 13 oktober 2006.

Göle, Nilüfer (1996) *The forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hagendoorn, L. en P. Sniderman (2004) Het conformisme-effect: sociale beïnvloeding van de houding ten opzichte van etnische minderheden. In: *Mens en Maatschappij* 78(3). P.199-217.

De Hart, Betty (2005) Het probleem van de dubbele nationaliteit. Politieke en mediadebatten na de moord op Theo van Gogh. In: *Migrantenstudies*, jrg 21, pp. 224-238.

Hastrup, Kirsten (2005) Social Anthropology. Towards a pragmatic enlightenment? In: *Social Anthropology*, 13, 2. pp 133-149.

Helleman, Staf (2006) Zuilen en verzuiling in Europa. In: Uwe Becker en Philip van Praag (redactie) *Politologie, Basisthema's & Nederlandse Politiek*. Apeldoorn en Antwerpen: Het Spinhuis, pp. 239-267.

Hermans, Philip (2004) Contranarratieven van Marokkaanse ouders: een weerwoord op discriminatie, paternalisme en stigmatisering. *Migrantenstudies*, 20° jrg, nr. 1, pp 36-54.

Jacobsen, C. (2006) *Staying on the Straight Path. Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway*. Disseration submitted for the degree of Dr. Polit. Department of Social Anthropology. Bergen: University of Bergen.

De Jong, Jan Dirk (2007) *Kapot Moeilijk. Een etnografisch onderzoek naar opvallend delinquent groepsgedrag van 'Marokkaanse' jongens*. Amsterdam: Aksant.

De Koning, Martijn (2008a) Review: Multiculturalism and the clash of values. In: *Contemporary Islam*, in druk.

De Koning, Martijn (2008b) *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkans Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bert Bakker. In druk.

De Koning, Martijn (2008c) 'Wie denk je wel niet dat je bent?' Onderzoek onder moslimjongeren in een Marokkaanse moskee in Gouda en de noodzaak van reflectie op geldigheid. In: *Kwalon, platform voor kwalitatief onderzoek*, in druk.

Meyer, Birgit (2006) Religious revelation, secrecy and the limits of visual representation. In: *Anthropological Theory*, vol 6 (4):431-453.

Niekerk, Mies van, Thijl Sunnier, Hans Vermeulen (1989) *Bekende vreemden: Surinamers, Turken en Nederlanders in een naoorlogse wijk*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Van Nieuwkerk, Karin (2004) Veils and wooden clogs don't go together. *Ethnos*, 69(2): 229-246.

Pels, Dick (2005) *Een zwak voor Nederland*, Baarn: Anthos.

Pels, Dick (2007) Leve zelfrelativering en twijfel, dat is de kern van onze identiteit. In : NRC 33/11.

Pels, Dick (2007) Een zwak voor Nederland. In *Jaarboek Parlementaire Geschiedenis 2007, De moeizame worsteling met de nationale identiteit*. Ed.J. Ramakers. Amsterdam: Boom.

Peters, Ruud (2007) De Koran in het Nederlandse islamdebat. *ZEM ZEM. Tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en islam*. Vol 3, pp. 14-21.

De Rooy, Piet (2006) 'Dat de Evenaar noch naar links, noch naar rechts doorzwikke', De confessionelen en de moderne natie. In: Uwe Becker en Phipli van Praag (redactie *Politicologie, Basisthema's & Nederlandse Politiek*. Apeldoorn en Antwerpen: Het Spinhuis, pp. 215-239.



Roy, Olivier (2005) A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values? *ISIM Review*, 15, Spring, pp.6-7.

Scheffer, Paul (2007) *Het land van aankomst*. Amsterdam, De Bezige Bij.

Smallemburg, Sandra (2007) Moslims als cartooneske barbaren portretteren mag wel. *NRC* 21 december.

Sniderman, Paul M. and Louk Hagendoorn (2007) *When Ways of Life Collide: Multiculturalism and its Discontents in the Netherlands*. Princeton University Press.

Sinderman, Paul, Louk Hagendoorn en Markus Prior (2003) De moeizame acceptatie van moslims in Nederland. *Mens en Maatschappij* jaargang 78, nr 3, pp. 199-217.

Van Stokkom, B.A.M. (2007) Negatieve beeldvorming over moslims. Intolerantie of cultuurconflict? In: *Justitiële Verkenningen* 33(1) pp. 50-69.

Triandafyllidou, Anna (1998) National Identity and the 'other'. *Ethnic and Racial Studies* 21: 4, 593-612.

Vermeulen, Joos (2001) *Sultans, slaven en renegaten. De verborgen geschiedenis van het Ottomaanse rijk* Leuven/Leusden Acco.

Verkuyten, Maykel (1997) Redelijk Racisme. Gesprekken over allochtonen in oude stadswijken. Amsterdam: University Press.

Vroon-Najem, Vanessa (2007) Pushing the Limits of Dutchness. Agency and Change in the Context of Femal Conversion to Islam. Master thesis Human Security. VU university, department of Social and Cultural Anthropology.

Werbner, Pnina, (2005) Islamophobia. Incitement to religious hatred: legislating for a new fear? In: *Anthropology Today*, vol. 21, no. 1. pp. 5-10.

WRR, (2007) *Identificatie met Nederland*. Amsterdam: University Press.

## **Sites**

Debat en discussie 23 mei 2007 Islam and democracy, met Sadik al-Azm, Abdulkarim Soroush en Tariq Ramadan, interview door Markha Valenta en Asef Bayat.

<http://www.bezinningscentrum.nl/>

<http://www.cbs.nl/NR/rdonlyres/ACE89EBE-0785-4664-9973-A6A00A457A55/0/2007k3b15p48art.pdf>

**Kunstwerk Chrissy Meins:** <http://martijn.religionresearch.org/?p=2323>

**Mikado kenniscentrum**

([http://www.mikadonet.nl/agendapunt.php?agenda\\_id=444](http://www.mikadonet.nl/agendapunt.php?agenda_id=444)

**Pew Global Attitude Project**

Islamic Extremism: Common concern for Muslim and Western Publics.  
07.14.05

<http://pewglobal.org/reports/display.php?PageID=811>

**Talma**

<http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn1/talma>

**Werbner :**<http://martijnreligionresearch.org/?p=1402>







## Academic Foxes, Ethnographic Hedgehogs

Islam en moslims zijn onderwerp geworden van steeds voortgaand politiek debat en politieke strijd. Er gaat geen week voorbij zonder dat de islam in het nieuws komt. Van de motie tot verbod voor moslimmigranten, naar de Koran als fascistisch boek, de film van Wilders, de beweging tegen de verwildering, de beer Mohammed tot de foto's van homo's met het masker van de profeet en diens schoonzoon Ali. Islam en vooral Marokkaanse moslims staan in het centrum van de belangstelling. Als antropologisch onderzoeker kan je hier niet omheen. Welke dilemma's dit oproept is het onderwerp van deze Talmalezing 2008. Vanuit onderzoekservaring in Marokko, in Amsterdam Slotervaart en in Gouda, naar Marokkanen en islam worden die dilemma's aan de orde gesteld.

*Dr. Edien Bartels is antropologe en als senioronderzoeker verbonden aan de afdeling Sociale en Culturele Antropologie van de Vrije Universiteit.*

ISBN -10: 90- 77472-08-8

ISBN -13: 978-90-77472-08-8